



**HAL**  
open science

## Les romans de l'époque comnène : des réminiscences bibliques?

Florence Meunier

► **To cite this version:**

Florence Meunier. Les romans de l'époque comnène : des réminiscences bibliques?. Revue des études byzantines, 2011, 69, pp.205 - 217. 10.3406/rebyz.2011.4934 . hal-03814054

**HAL Id: hal-03814054**

**<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03814054v1>**

Submitted on 13 Oct 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

---

## Les romans de l'époque comnène : des réminiscences bibliques?

Florence Meunier

### Résumé

À l'heure actuelle, la recherche sur les romans comnènes s'oriente tout particulièrement vers une interprétation dans le champ du religieux. Bien que les différentes lectures qu'on en fait en ce domaine divergent jusqu'à l'antinomie, on peut parmi elles identifier au moins trois grands axes : une exégèse, ou son contraire, un questionnement sur des points de dogme qui peut aller jusqu'à la parodie, ou bien encore une lecture néo-platonicienne. Deux conclusions se dégagent de cette approche : l'importance croissante accordée à la lecture parodique, et l'originalité marquée du roman de Makrembolites, qui sait s'affranchir de tous ses possibles modèles.

### Abstract

At present, research on Comnenian novels is mostly concerned with interpretation in the field of religion. Although there is great divergency here, three main lines may be identified : exegesis, or conversely, enquiry into certain points of dogma to the point of parody, or again, Neo-Platonist interpretation. Two conclusions result from this approach : the increased importance given to parody, and the awareness of the remarkable originality of the novel of Makrembolites, who was able to avoid all possible models.

---

### Citer ce document / Cite this document :

Meunier Florence. Les romans de l'époque comnène : des réminiscences bibliques?. In: Revue des études byzantines, tome 69, 2011. pp. 205-217;

doi : <https://doi.org/10.3406/rebyz.2011.4934>

[https://www.persee.fr/doc/rebyz\\_0766-5598\\_2011\\_num\\_69\\_1\\_4934](https://www.persee.fr/doc/rebyz_0766-5598_2011_num_69_1_4934)

---

Fichier pdf généré le 11/11/2019

# LES ROMANS DE L'ÉPOQUE COMNÈNE : DES RÉMINISCENCES BIBLIQUES ?

Florence MEUNIER

La question de l'interprétation d'un texte est toujours délicate. Un bel exemple nous en est donné avec les romans de l'époque comnène<sup>1</sup>, et sur un point fondamental, leur rapport à la religion. De prime abord, le choix de leurs auteurs paraît clair : dans la lignée des romans grecs de la période impériale romaine, insérer les aventures des héros dans un contexte polythéiste en rupture évidente avec le monde chrétien du lecteur byzantin. Mais ce choix justement interpelle le lecteur byzantin, est perçu par lui non pas comme le simple désir de transfert d'un contenu d'une époque à l'autre, mais comme une volonté de proposer à sa réflexion, à sa sagacité même, un texte crypté, un double niveau de lecture surperposant au sens littéral une signification mystique. Par comparaison avec ce type de lecture duelle, la situation est nettement plus complexe en ce qui concerne l'interprétation, ou plutôt les interprétations, de ces romans dans le cadre de la recherche contemporaine. Elles divergent au point de présenter sur le plan philosophico-religieux des lectures totalement antinomiques du même texte. Dans une saisie globale de ces lectures, on peut cerner au moins trois grandes directions d'interprétation. La première et aussi la plus ancienne, dans l'axe de la tradition « exégétique » byzantine, identifie dans les romans des *realia* chrétiens, par conséquent les considère comme porteurs d'un message chrétien, en signalant systématiquement la distance prise par rapport au modèle polythéiste grec. À l'exact opposé, certains chercheurs mettent en évidence une remise en question, voire une parodie, du christianisme. Une troisième voie d'exploration de l'un au moins de ces romans est ouverte dans le sens d'une interprétation néo-platonicienne<sup>2</sup>.

1. Sur ces quatre romans : THÉODORE PRODROME, *Rhodanthè et Dosiclès*, NICÉTAS EUGÉNIANOS, *Drosilla et Chariclès*, CONSTANTIN MANASSÈS, *Aristandre et Callithée*, EUSTATHE MAKREMBOLITÈS, *Hysminè et Hysminias*, nous n'en retiendrons que trois, les fragments d'*Aristandre et Callithée* ne se prêtant pas à l'étude que nous menons ici.

Éditions utilisées :

– PRODROME : M. MARCOVICH, *Theodori Prodrumi, de Rhodantes et Dosiclis amoribus libri IX*, Leipzig-Stuttgart 1992.

– MAKREMBOLITÈS : M. MARCOVICH, *Eustathius Makrembolites, de Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI*, Munich-Leipzig 2001.

– EUGÉNIANOS : F. CONCA, *Il romanzo bizantino del XII secolo*, Turin 1994.

2. Il est bien évident que notre propos n'est pas de passer ici en revue de manière exhaustive tous les travaux concernant cette question ni le détail de leur argumentation, mais d'identifier les

K. Plepelits en 1989, faisant sien le contenu d'une scholie dans un manuscrit d'*Hysminè et Hysminias* daté du 15<sup>e</sup> siècle – scholie qui caractérise dans sa finalité édifiante ce roman<sup>3</sup> – et se situant dans la perspective d'un Philippe le philosophe, par exemple, convertissant au 12<sup>e</sup> siècle en termes mystiques l'intégralité des *Éthiopiennes*<sup>4</sup>, présente une interprétation entièrement allégorique de l'œuvre, sans à aucun moment l'envisager comme un objet romanesque. Pour lui chaque élément constituant y prend une signification mystique, qu'il dégage méthodiquement : corpus de toponymes et dénomination des personnages, détail des ἐκφράσεις, choix symbolique des divinités et des lieux, identité « véritable » de l'auteur<sup>5</sup>. L'apogée de sa démonstration reste l'affirmation – à l'exclusion de toute autre forme d'interprétation catégoriquement rejetée *a priori* avec véhémence – de la symbiose Éros/Christ<sup>6</sup> et de la « véritable » identité d'Hysminè : une hypostase du Christ<sup>7</sup>. L'analyse de *Rhodanthè et Dosiclès* à laquelle procède ultérieurement K. Plepelits<sup>8</sup> est beaucoup plus modérée<sup>9</sup>. Il se limite ici à l'assimilation de Zeus πατήρ à Dieu le Père<sup>10</sup> et à 9 notes (sur 121) établissant des corrélations avec *Ancien* ou *Nouveau Testament*. La pertinence du lien avec le texte chrétien apparaît clairement pour certaines d'entre elles<sup>11</sup>. Il resterait cependant à déterminer, en dépassant le simple constat de l'existence de ce lien, quelle est la finalité du recours par l'auteur, Prodrome, à ces références à la *Bible*. D'autres notes ont un contenu contestable, parce que la relation avec le texte chrétien est artificielle, non fondée<sup>12</sup>, et il peut alors être préférable de lui substituer une référence à un texte antique<sup>13</sup>. Dans le dernier volume de sa trilogie sur les romans consacré à Eugénianos<sup>14</sup>, K. Plepelits propose au lecteur de manière

différentes prises de position sur le sens (dans la double acception du terme) à donner à la lecture des romans.

3. ... ἔστι δὲ δύσλυτον καὶ δυσνόητον πρὸς μὴ εἰδότας καὶ πόρρω τῆς ἐκκλησίας... : Codex Laurent. Acq. e Don. 341 ; cf. K. PLEPELITS, *Eustathios Makrembolites, Hysmine und Hysminias*, Stuttgart 1989, intr., p. 71.

4. Cf. pour le texte de cette interprétation par Philippe le philosophe l'édition des *Éthiopiennes* d'A. COLONNA sous le titre *Heliodori Aethiopica*, Rome 1938, qui l'inclut p. 366-370.

5. K. PLEPELITS, intr., p. 2-73.

6. *Ibidem*, p. 33-34 et 49.

7. *Ibidem*, p. 49 et 58 s.

8. *Theodoros Prodromos, Rhodanthe und Dosikles*, Stuttgart 1996, préface, p. VII-VIII ; intr., p. 1-17 ; commentaire, p. 150-175.

9. Cf. F. MEUNIER, D'un roman à un autre..., Byz. 68, 1998, p. 224-225.

10. *Theodoros Prodromos*..., préface, p. VIII.

11. *Ibidem*, notes 73 p. 166, 96 et 98 p. 170, qui renvoient, pour la première, à la question de l'Eucharistie (*Rhodanthè et Dosiclès*, VI, 122-123, reprend *Ézéchiël*, 39, 17 s., et *Jean*, 6, 54 et 56) et, pour les deux suivantes, à celle de la nature et de la qualité du sacrifice dû par les hommes à Dieu (*Rhodanthè et Dosiclès*, VII, 427 s. : cf. *Lévitique*, 22, 20 s., et *Deutéronome*, 15, 21 et 17, 1 ; VIII, 50 : cf. *Osée*, 6, 6, et *Matthieu*, 9, 13).

12. *Ibidem*, notes 10 p. 152, 80 p. 167-168. La note 90 p. 169 est une projection non pertinente sur le texte de *Rhodanthè et Dosiclès*, VII, 122-123 (sic), d'une référence biblique (dont nous reparlerons plus loin) établie par Plepelits à propos de l'épisode du lavage des pieds du héros chez Makrembolites (*Eustathios Makrembolites*..., p. 59 : *Hysminè et Hysminias*, I, 12, 1-4, cf. *Jean*, 13, 2 s.).

13. *Ibidem*, notes 12 p. 152, 70 p. 164, 99 p. 170.

14. K. PLEPELITS, *Niketas Eugeneianos Drosilla und Charikles*, Stuttgart 2003.

récurrente un système de références double, à la fois aux textes de l'Antiquité et à la *Bible*. Il établit notamment des liens entre les deux descriptions de «jardins» au début des livres I et III et la *Genèse*, l'*Apocalypse* et le *Cantique des Cantiques*<sup>15</sup>. Selon lui le dénouement est particulièrement révélateur du sens chrétien à donner à l'œuvre puisque les héros sont mariés dans le temple de Dionysos (IX, 286 s.) «comme dans une église»<sup>16</sup>.

J. B. Burton, dans un article précisément destiné à évaluer la part des contenus païen et chrétien dans les romans byzantins, avait déjà auparavant évoqué cette interprétation du dénouement, mais à la fois pour Prodrôme et Eugénianos, Eugénianos l'ayant emprunté à Prodrôme<sup>17</sup>. De même, on peut noter l'accord de Burton et Plepelits à propos de *Drosilla et Chariclès* sur un certain nombre de références bibliques. L'une<sup>18</sup> est proposée pour un vers-clef du roman insistant sur le rôle des dieux dans l'histoire d'amour, rendue par là même exceptionnelle, des héros<sup>19</sup>. D'autres concernent des métaphores du *Cantique des Cantiques* mises en relation avec deux passages de discours amoureux de *Drosilla et Chariclès*, le premier, assez surprenant dans le contexte du roman, prêté fictivement à une jeune fille qui s'y assimile à des composants végétaux offerts au désir masculin, le second, enflammé, tenu par Clinias comparant Drosilla à un jardin clos dont il la supplie de lui ouvrir la porte<sup>20</sup>. Dans son approche de Prodrôme et Makrembolitès, Burton se situe peu ou prou dans la perspective de Plepelits<sup>21</sup>. Mais en mettant l'accent sur la désignation récurrente chez Eugénianos de Dionysos en tant que fils de Zeus, à interpréter selon lui comme le désir de l'auteur de réduire la distance entre polythéisme et christianisme grâce à la création d'un couple Père/Fils<sup>22</sup>, il fait aussi écho à l'interprétation précédente par Plepelits de la figure de Zeus comme Dieu le Père chez Prodrôme<sup>23</sup>. Il prolonge cette interprétation. De même au sein de l'énumération des différents aspects de ce qu'il présente comme une thématique chrétienne chez Makrembolitès, il confirme le lien établi par Plepelits entre *Hysminè et Hysminias* et le *Cantique des Cantiques* dans la présentation métaphorique de l'héroïne comme un «jardin clos»<sup>24</sup>, et

15. *Ibidem*, note 45 p. 141-145.

16. *Ibidem*, intr., p. 17.

17. J. B. BURTON, Reviving the Pagan Greek Novel in a Christian World, *GRBS* 39/2, 1998, p. 199-200.

18. *Matthieu*, 19, 6; cf. J. BURTON, *ibidem*, p. 203-204; K. PLEPELITS, *Niketas Eugeneianos...*, intr., p. 17.

19. VII, 264: Οὐς γὰρ θεὸς συνῆψε τίς διασπάσοι; Cette référence biblique est enrichie chez Burton (*Matthieu*, 19, 6, et *Marc*, 10, 7-9; cf. *Genèse*, 2, 24) et étendue chez Plepelits dans *Drosilla et Chariclès* à III, 12 (*ibidem*, note 44 p. 141) – que reprend d'ailleurs textuellement VII, 264.

20. J. B. BURTON, *ibidem*, p. 201-203, puis K. PLEPELITS, *ibidem*, notes 74 p. 154, 131 p. 167, puis 45 p. 145: *Drosilla et Chariclès*, IV, 277-288 et VI, 570-573; cf. *Cantique...*, 7, 7-9; 4, 12 et 5, 1.

21. Le premier volume de la trilogie de Plepelits est publié en 1989, le second en 1996.

22. J. B. BURTON, *ibidem*, p. 208.

23. Cf. note 10.

24. K. PLEPELITS, *Eustathios Makrembolites...*, intr., p. 56; J. B. BURTON, *ibidem*, p. 213: *Hysminè et Hysminias*, VI, 8, 3; cf. *Cantique...*, 4, 12.

projette ultérieurement cette relation sur Eugénianos<sup>25</sup>. Il confirme également le lien entre les épisodes du lavage des pieds du héraut par Hysminè et de ses disciples par Jésus<sup>26</sup>, mais élargit cette référence au *Nouveau Testament* à un autre épisode, le lavage des pieds de Jésus par une pécheresse<sup>27</sup>.

On voit donc bien se dégager la convergence entre K. Plepelits et J. B. Burton dans ce champ d'interprétation précis du contenu des romans, sur fond d'un certain nombre de références communes.

Les corrélations établies pour l'épisode du lavage des pieds du héraut chez Makrembolitès, sur lequel insiste J. B. Burton en instaurant un double lien avec le *Nouveau Testament*, nous paraissent représentatives d'une démarche qui tend à occulter le contexte du passage du texte chrétien donné en référence, voire du texte byzantin lui-même, et ainsi – de notre point de vue – risque de fausser la perspective du lecteur. On peut résumer la scène d'*Hysminè et Hysminias* en ces termes : Hysminè, chargée de laver les pieds du héraut de Zeus, Hysminias, réussit en les lui chatouillant à le faire sortir de la réserve, du sérieux dus à cette fonction, et éclater de rire (*Hysminè et Hysminias*, I, 12, 3-4). Que fait finalement ici Hysminè ? Elle transforme la scène en objet ludique, désacralise totalement l'office religieux qui lui est attribué (laver les pieds du héraut de Zeus) et la personne même du héraut. C'est le contraire de la scène de la pécheresse se repentant aux pieds de Jésus, les lavant de ses larmes et les essuyant de sa chevelure<sup>28</sup>. Le lien précis entre les deux scènes, le fait d'embrasser les pieds, constitue d'un côté un geste d'adoration sacrée, de l'autre un geste de séduction profane. Si l'on considère qu'il existe un lien entre ces deux scènes, il nous semble que la scène d'*Hysminè et Hysminias*, image inversée de la première, invitation au péché, en constitue alors une **version parodique**.

Quant à l'épisode du lavage des pieds de ses disciples par Jésus, nous n'y voyons d'autre point commun avec *Hysminè et Hysminias* que le « lavage des pieds », proposé par Jésus à ses disciples comme un rituel qu'il vient de mettre en place (il y a donc « initié » ses disciples), à reproduire désormais entre eux. La scène d'*Hysminè et Hysminias* respecte au contraire un rituel déjà instauré par la tradition, Hysminias le souligne spontanément (I, 12, 3), suivi officiellement au cours de la célébration des fêtes religieuses, et également par d'autres protagonistes que les héros (IX, 5, 1). Les deux arguments invoqués par Burton pour fonder la similitude entre ces deux scènes, qui s'appuient sur des passages ultérieurs d'*Hysminè et Hysminias*, ne sont pas justifiés par le contexte de ces passages. D'abord, selon Burton, Hysminias imagine, quand Hysminè à son tour sera reçue chez lui à Aulikomis, de lui laver

25. Cf. plus haut, et note 20.

26. K. PLEPELITS, *ibidem*, p. 59-60 ; J. B. BURTON, *ibidem*, p. 209-211 : *Hysminè et Hysminias*, I, 12, 3 ; cf. Jean, 13, 3-20.

27. Luc, 7, 36-50.

28. Luc, 7, 37-38 : ... γυνή... ἁμαρτωλός... παρὰ τοὺς πόδας αὐτοῦ κλαίουσα τοῖς δάκρυσιν ἤρξατο βρέχειν τοὺς πόδας αὐτοῦ καὶ ταῖς θριξίν τῆς κεφαλῆς αὐτῆς ἐξέμασεν καί... (éd. NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece*, 2007).

aussi les pieds. Or, en réalité, Hysminias imagine de reproduire tous les gestes d'Hysminè (V, 14, 3): lui laver les pieds, les lui embrasser, les lui caresser, comme il a déjà imaginé auparavant de reproduire non seulement le comportement d'Hysminè dans cette scène, mais aussi toutes les tentatives de séduction auxquelles elle s'est livrée dans un certain nombre d'autres scènes (III, 4, 2-5). On est bien loin ici de la mise en pratique de l'enseignement de Jésus à ses disciples. Pour Burton ensuite, Jésus se fait l'humble serviteur de ses disciples en leur lavant les pieds et parallèlement au cours de leurs aventures, Hysminè et Hysminias deviennent eux-mêmes des esclaves<sup>29</sup>. Mais Hysminè et Hysminias n'ont pas décidé de leur esclavage ni choisi leurs maîtres, alors que Jésus choisit de laver les pieds de ses disciples, malgré leur réticence. Les données de la situation dans les deux textes sont donc inversées. Pour essayer d'établir une corrélation entre cette scène du *Nouveau Testament* et l'épisode de l'esclavage d'*Hysminè et Hysminias*, c'est dans le dédoublement de la scène initiale du lavage des pieds du héraut qu'il faut vérifier si on l'y trouve. Cette seconde scène, rapide, de lavage des pieds (IX, 5, 1) constitue un avatar dérisoire, une parodie de la première, à cause de l'identité des protagonistes, tous deux de pâles imitations des héros, et symbolise par là même la déchéance des héros devenus esclaves. Elle ne reproduit pas le modèle initial mais le dévalorise. On ne peut donc considérer qu'elle serait mise en œuvre au sein du roman d'une quelconque (re)transmission sur le modèle des recommandations de Jésus à ses disciples: perpétuer entre eux à l'identique le geste qu'il vient d'accomplir pour eux. Si la première scène de lavage des pieds d'*Hysminè et Hysminias* a une valeur parodique, celle-ci par conséquent, témoignant du jeu d'échos très subtil d'un bout à l'autre du roman, fonctionne comme une **parodie de transmission**.

De même dans le premier volume de la trilogie de K. Plepelits les épisodes, par exemple, du sacrifice d'Hysminè et de Jonas dans l'*Ancien Testament* se trouvent mis en corrélation<sup>30</sup> sans prise en compte du contexte ni du détail de ces deux passages. La facture en est apparemment identique: 1) tempête; 2) tirage au sort d'une victime expiatoire; 3) cette victime est jetée dans les flots. C'est ce que retient Plepelits. Mais les divergences sont importantes. Certes dans les deux épisodes le même type de personnage est mis en scène, un héraut de dieu/Dieu; pourtant dans *Hysminè et Hysminias* ce n'est pas le héraut, porteur d'une symbolique religieuse, qui est sacrifié. Hysminè est désignée par tirage au sort comme victime (VII, 12, 2-3) mais Jonas, sous l'impulsion des marins qui l'ont identifié comme responsable de la tempête, accepte d'être sacrifié (*Jonas*, 1, 7 et 12<sup>31</sup>). L'arbitraire règne donc

29. Références proposées par Burton: VIII, 11, 1 et IX, 5, 3 s.

30. K. PLEPELITS, *Eustathios Makrembolites...*, intr., p. 60 et 67: *Hysminè et Hysminias*, VII, 12-16; cf. *Jonas*, 1, 1-16; *Matthieu*, 12, 40. Nous ajoutons *Luc*, 11, 29-32.

31. 1, 7: ... καὶ εἶπεν ἕκαστος... δεῦτε βάλωμεν κλήρους καὶ ἐπιγνώμεν τίνος ἔνεκεν ἡ κακία αὐτῆ ἐστὶν ἐν ἡμῖν · καὶ ἔβαλον κλήρους...; 12: εἶπεν Ἰωνᾶς πρὸς αὐτούς Ἄρατέ με καὶ ἐμβάλετέ με εἰς τὴν θάλασσαν καὶ κοπάσει ἡ θάλασσα ἀφ' ὑμῶν... (éd. RAHLFS, *Septuaginta*, II, 1935).



dans *Hysminè et Hysminias*, la justice [divine] dans l'*Ancien Testament*. Hysminè n'est pas plongée dans les flots sauf au moment précis où on la sacrifie. Elle se trouve immédiatement prise en charge par un dauphin à la surface de l'eau (XI, 13, 2-4), alors que Jonas est enseveli trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine, sorte de pré-mort suivie d'une résurrection à valeur initiatique religieuse claire. La symbolique des trois jours et nuits est totalement absente d'*Hysminè et Hysminias*, même si on essaie de la transférer dans le temps passé par Hysminè sur le rivage<sup>32</sup>. Enfin, bien que les deux épisodes présentent un sauvetage final par un dieu/Dieu qui «ressuscite» la victime<sup>33</sup>, quelle relation entre la symbolique chrétienne de l'épisode du sacrifice de Jonas, préfiguration de la mort et de la résurrection de Jésus, et le sauvetage d'Hysminè par Éros, raconté en deux versions, l'une, rêvée, par Hysminias, l'autre, réelle, par Hysminè, avec la même charge érotique très forte? Hysminè s'était déjà trouvée nue sous les yeux d'Hysminias au moment où on l'avait jetée dans les flots, elle est toujours nue dans les bras d'Éros, nu<sup>34</sup>, puis dans les bras d'Hysminias, sortant en rêve – telle une Aphrodite<sup>35</sup>? – ruisselante des flots, nue encore dans le récit des faits par l'héroïne, sur le dos du dauphin qui l'emporte, nue toujours quand elle donne la main à un jeune homme nu (Éros) qui la hisse sur le rivage. Pareille insistance sur la nudité nous paraît révélatrice de l'intérêt de cet épisode, certes bien éloigné de la mort... du désir. La conclusion est la même que pour la scène du lavage des pieds du héraut. S'il y avait ici **concordance** dans la thématique avec l'épisode de Jonas, elle se ferait **sur le mode parodique**, par détournement de sa symbolique: de la symbolique christique de la mort et de la résurrection de Jonas à la symbolique charnelle de la mort (avec la chute d'Hysminè dans les flots) et de la résurrection (avec son sauvetage) du désir.

À la suite également de K. Plepelits, dont elle défend prudemment la direction d'analyse<sup>36</sup>, et se situant dans la perspective de Burton aussi, R. E. Harder cherche à prouver l'imprégnation chrétienne d'*Hysminè et Hysminias*, *Rhodanthè et Dosiclès* et *Drosilla et Chariclès* tout à la fois, à partir de caractéristiques du texte ponctuellement relevées (se raccordant directement ou non pour les deux premiers romans au travail de Plepelits). Ainsi, pour ne retenir que les conclusions les plus frappantes, chez Prodrome Séléne (I, 375, 393 et 472) rappelle une hypostase en quelque sorte de Marie

32. XI, 14, 2, récit de son sauvetage par Hysminè: Μετὰ... τινος ἡμέρας, ὧν ἀκριβῶς οὐκ οἶδα τὸν ἀριθμὸν...

33. *Jonas*, 2, 11: sur ordre de Dieu la baleine vomit Jonas; *Hysminè et Hysminias*, VII, 19, 1: dans un rêve d'Hysminias Hysminè est presque immédiatement sauvée par Éros qui plonge dans les flots pour aller l'y rechercher; XI, 13, 2-4: dans le récit des faits par Hysminè, différant dans le détail du rêve d'Hysminias, un dauphin la sauve en la portant sur son dos, puis Éros en personne la tire sur le rivage.

34. C'est l'Éros peint sur la fresque d'Aulikomis (nu donc, cf. II, 7, 2) qui lui apparaît en songe, Hysminias le précise en VII, 18, 2, avant de présenter le contenu de ce rêve.

35. Cf. IX, 3, 2.

36. R. E. HARDER, Religion und Glaube in den Romanen der Komnenenzeit, *Der Roman in Byzanz*, Frankfurt am Main 2000, p. 55-80, et sur ce point particulièrement note 74 p. 68.



dans l'*Apocalypse* (12, 1), ou bien, dans *Hysminè et Hysminias*, l'épisode du lavage des pieds du héraut se trouve rattaché au lavage des pieds de ses disciples par Jésus, et au dénouement (XI, 19, 3) est tracé un signe de croix<sup>37</sup>. On objectera que dans ce dernier cas le héros, pourtant le premier concerné par une célébration si officielle de son mariage, paraît aussi le moins intéressé par elle puisqu'il avoue, dé-tournant avec humour ici vers un contexte beaucoup plus païen l'emploi du verbe εὐχομαι, n'avoir obsessionnellement pensé pendant le repas de cérémonie qu'à son issue, la consommation du mariage, si proche et si attendue<sup>38</sup>.

Plus récemment P. Roilos, en accord sur quelques points avec K. Plepelits à propos de Makrembolitès, et en particulier sur l'étymologie du nom de l'héroïne<sup>39</sup>, consacre également tout un développement à la corrélation à établir entre *Drosilla et Chariclès* et le *Cantique des Cantiques*, à partir de métaphores et plus largement de champs sémantiques et d'une thématique identiques dans les deux textes<sup>40</sup>. Mais on peut tout de même s'interroger aussi sur les objectifs d'Eugénianos : au-delà de la mise en place d'un pareil système de connotations, se cache-t-il une intention parodique de l'auteur ? Le discours enthousiaste de Chariclès à Drosilla endormie en IV, 351-373 transforme l'héroïne en une sorte de divinité transcendant la nature et le pouvoir humain, à qui tout, hommes, bêtes, éléments, est soumis (IV, 355-369). Elle se substituerait donc par là même à Dieu, rivaliserait avec lui dans son rôle de régisseur de sa Création<sup>41</sup>. Ou bien doit-on dans ce passage simplement voir Drosilla comme une créature parfaite de Dieu, en symbiose avec le monde qu'il a créé<sup>42</sup> ? Exemple sans doute moins ambigu d'une **volonté de dérision de l'auteur** est le choix du verbe βροτώ en V, 203. Ce verbe, employé exclusivement par Grégoire de Nazianze pour désigner l'incarnation du Christ, est mis dans la bouche d'une femme barbare qui vient d'assassiner son époux chef d'armée (V, 63-64 et 172-173) afin d'assouvir plus aisément son amour libidineux pour Chariclès. L'usage de βροτώ, terme spécifiquement chrétien, se trouve « récupéré » par Chrysilla, détourné, dans une allusion mythologique – erronée de surcroît – au pouvoir des Sirènes que Chrysilla, ainsi ridiculisée, croit en vain s'arroger<sup>43</sup>. L'incongruité blasphématoire de l'emploi de βροτώ dans ce contexte n'en ressort que davantage<sup>44</sup>. Et d'au-

37. *Ibidem*, p. 75-76. La première de ces conclusions est une réinterprétation appliquée à Prodrome de Plepelits à propos de Makrembolitès (*Eustathios Makrembolites...*, p. 56-57).

38. XI, 19, 4: ἄλλ' ἠὺχόμεν πέρας τὰ τῆς τραπέζης εὐρεῖν καὶ νῆ τὸν Ἔρωτα τὴν ἡμέραν ἐμίσησα τὴν νύκτα ζητῶν...

39. P. ROILOS, *Amphoteroglossia. A Poetics of the Twelfth-Century Medieval Greek Novel*, Cambridge Mass. 2005, p. 169.

40. *Ibidem*, § 3: « Allegorical modulations », p. 210-224.

41. C'est sur les bêtes que Dieu donne pouvoir à l'homme (*Genèse*, 1, 26-28) et non comme ici sur l'homme et les éléments aussi.

42. On pourrait dans ce cas se pencher aussi sur la symbolique du serpent, présent dans le jardin d'Éden, vecteur de tentation, à l'origine de toute souffrance humaine (*Genèse*, 3, 1-23), mais précisément disparu (IV, 357) pendant le sommeil de Drosilla.

43. V, 203: [Σειρήν] βροτοὺς λιθοῦσα καὶ βροτοῦσα τοὺς λίθους.

44. Cf. F. MEUNIER, *Roman et société à Byzance au XI<sup>e</sup> siècle*, I, Lille 1998, p. 353-357.

tant plus qu'il suit de peu la première mention, ironique, de *πρόνοια* dans ce roman (V, 188), dans le bref thrène que Chrysilla prononce en l'honneur de son défunt époux (V, 183-193), juste avant de déclarer sa flamme à Chariclès. La *πρόνοια θεῶν* lui sert d'alibi à la fois pour masquer, et de plus en feignant la piété, l'assassinat de son époux, empoisonné par ses soins (elle n'a donc en réalité pas besoin des dieux dans cette fonction de Providence, elle se suffit à elle-même pour l'exercer à son profit), et pour justifier dans la suite immédiate des événements la déclaration de sa passion à Chariclès. On constatera que l'auteur reste à distance de cette scène caricaturale où l'outrance langagière et comportementale, qui aboutit à la perversion des deux notions d'Incarnation et de Providence, est le fait d'une Barbare punie de mort en quelque sorte un peu plus loin puisqu'elle est acculée au suicide par la défaite de son camp et la disparition de son fils au combat (V, 434-438)<sup>45</sup>. Il est en outre significatif qu'Eugénianos<sup>46</sup>, prenant le contre-pied d'une tradition exégétique représentée entre autres par Photius, Psellos, au 12<sup>e</sup> siècle par Philippe le philosophe, sans doute même Prodrôme<sup>47</sup>, ait mis en scène le personnage de Callidémus se référant non pas aux personnages les plus vertueux des *Éthiopiennes*, mais les plus libidineux. Callidémus en effet en VI, 388-390 cite en exemples d'amoureux malheureux, non payés de retour, comme lui-même face à Drosilla, Arsacé et Achéménès. Ces deux personnages chez Héliodore sont prêts à assouvir par tous les moyens, en particulier trahison et torture, leur passion illicite<sup>48</sup>. Callidémus occulte en eux consciemment<sup>49</sup> cette capacité à faire du mal pour les présenter, au lieu de bourreaux, en victimes de l'amour. On aurait attendu comme suite logique des v. 386-387 la mention de Théagène et Chariclée. Callidémus y substitue celle d'Arsacé et Achéménès jouant le rôle d'opposants aux héros, décidés à leur faire perdre la vertu qui les définit. Il ne fait qu'ensuite allusion, et de surcroît sans les nommer, à Théagène et Chariclée (v. 392-395), placés ainsi sur le même plan qu'Arsacé et Achéménès<sup>50</sup>. Seul parmi les « exégètes » d'Héliodore Philippe le philosophe mentionne Arsacé et Achéménès, dans une présentation dépréciative à finalité édifiante : ils constituent des exemples à ne pas suivre<sup>51</sup>. Il est

45. A. P. ΚΑΖΔΑΝ en 1967 déjà, dans ses *Bemerkungen zu Niketas Eugenianos*, *JÖBG* 16, p. 116, identifiait la parodie sur le plan religieux chez Eugénianos, et en particulier dans l'emploi de *πρόνοια* ; mais dans ce cas pour lui la parodie était fondée précisément sur le transfert de complément, sur le choix d'attribuer en VII, 208, cette *πρόνοια* à Dionysos, dieu païen, et non pas sur l'épisode auquel nous nous référons en V, 183-193.

46. Eugénianos qui imite, jusqu'à la parodie justement, Prodrôme : cf. F. MEUNIER, *ibidem*, p. 313-316.

47. Tradition exégétique par rapport à laquelle Psellos reste plus nuancé. Pour le poème de 21 vers attribué à Prodrôme et un ensemble de commentaires exégétiques sur les *Éthiopiennes*, cf. éd. A. COLONNA citée en note 4 qui les inclut.

48. Cf. *Éthiopiennes*, VII, 4, 2 à VIII, 15, 2 et parallèlement VII, 15, 1 à VIII, 2, 3.

49. Au vers 391, c'est le point de vue de Drosilla seulement qu'il envisage lorsque, s'adressant à elle, il utilise l'adjectif *ἀσέμνους* pour les caractériser : *κἄν ὡς ἀσέμνους οὐ λαβεῖν εἰς τοῦν θέλης*.

50. Cf. F. MEUNIER, *ibidem*, I, p. 311 ; II, p. 84-85 n. 426.

51. Éd. COLONNA, p. 368 et 370.

possible qu'Eugénianos se soit joué précisément de ce passage de Philippe, même si le commentaire négatif de celui-ci porte non pas sur l'amour insensé d'Arsacé ou Achéménès pour les héros mais sur l'issue de cet épisode amoureux pour Arsacé (εἰς ἀγχόνην ἄτιμον) et sur la trahison d'Arsacé, femme de son maître, liée à sa passion pour Chariclée dans le cas d'Achéménès (... κατὰ τῶν δεσποτῶν... τις ἐπίβουλος... ὡς ὁ Ἀχαιμένης...). La mise en valeur d'Arsacé et Achéménès dans *Drosilla et Chariclès* au détriment de Théagène et Chariclée, identifiables certes mais devenus ici anonymes, s'insère dans une démarche identique à celle que suit Eugénianos dans l'épisode de la mort de Cratyle, assassiné par Chrysilla. Il s'agit pour l'auteur de choisir un personnage dévalorisé par son statut et/ou son comportement – une femme barbare meurtrière de son époux, un jeune homme dont l'amour intempestif pour Drosilla et la logorrhée décalée par rapport à la réalité quasiment tragique vécue par l'héroïne le ridiculisent – garant par là même apparemment de sa non-projection en lui, de la distance qu'il prétend conserver par rapport au texte, avec pour objectif la remise en question de dogmes et de modèles comportementaux chrétiens, ou du concept d'une virginité encensée par une tradition d'interprétation allégorique. Tradition qui culmine au 12<sup>e</sup> siècle dans la lecture des *Éthiopiennes* par Philippe non plus seulement comme un hymne à la gloire de la virginité mais plus largement comme une vaste célébration des quatre vertus cardinales... justement non illustrées par Arsacé et Achéménès.

Il est intéressant dans ce contexte particulier de relever une expression en VI, 387 ([τοὺς πάλαι] ἔρωτι συγκραθέντας εἰς ψυχὴν μίαν) reprise de I, 329 (ἐν σῶμα καὶ φρόνημα καὶ ψυχὴ μία), où elle apparaît dans un cadre à la fois semblable et différent, traduction de l'amour de Drosilla pour Chariclès dont elle est séparée tout comme elle symbolise du point de vue de Callidémus en VI, 387 la force de la passion d'Arsacé et Achéménès pour les héros des *Éthiopiennes*. Mais réutilisée par Callidémus dont l'amour impertune d'autant plus Drosilla qu'il veut se substituer à Chariclès prétendument mort, elle prend une valeur parodique. De surcroît le vers I, 329, constitue une allusion biblique, mentionnée par J. B. Burton et P. Roilos<sup>52</sup>, à l'union de l'homme et de la femme ordonnée par Dieu (*Marc*, 10, 7-9; *Genèse*, 2, 24: ... καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν...). On observe donc un glissement de l'emploi parodique en VI, 387, d'une expression du v. I, 329 parce qu'elle est réutilisée dans un contexte déprécié à la parodie du *contenu* de cette même expression, indissociable d'un concept chrétien fondamental pour la constitution du couple homme/femme, socle du destin de l'humanité, parce qu'elle s'applique à des personnages « impurs », souillés sur le plan moral. L'auto-parodie chez Eugénianos (le passage de I, 329 à VI, 387) s'avère plus ici qu'un simple jeu de construction d'une architecture romanesque spécifique fondée sur la reprise en écho, d'un livre à l'autre, d'un certain nombre d'épi-

52. J. B. BURTON, *op. cit.*, p. 203-204; P. ROILOS, *op. cit.*, p. 215.

sodes<sup>53</sup>. Elle n'a pas seulement une fonction interne, mais aboutit à une remise en question ponctuelle par la dérision de la notion de couple selon un idéal chrétien<sup>54</sup>.

Même s'ils sont antinomiques, la frontière est donc tenue entre deux types d'interprétation de tout ou partie des trois romans, l'une chrétienne, mystique, l'autre mettant en avant la distanciation de l'auteur par rapport à ce matériau chrétien qui peut être exploité à des fins parodiques. Le cas de *Prodrome* est particulièrement intéressant à cet égard : si l'on identifie dans *Rhodanthè et Dosiclès*, dans le cadre de la recherche actuelle, des références ou des *realia* chrétiens, on en conclut de moins en moins à une finalité apologétique de l'œuvre. J. B. Burton y voit sur deux questions de dogme une prise de position de *Prodrome* déconcertante pour ses lecteurs – déconcertante, c'est-à-dire les poussant à s'interroger sur leur bien-fondé. La question de la résurrection des morts se trouve en effet abordée, sous deux angles différents, dédoublée

53. Cf. F. MEUNIER, *ibidem*, I, p. 52-56.

54. Le v. I, 329, est repris plus explicitement, dédoublé même, en deux autres passages : – en VII, 233-234 :

καὶ σῶμα πάντως ἐν γενέσθαι τοὺς δύο,  
οἱ τῷ προλαλεῖν ἦλθον εἰς ψυχὴν μίαν.

dans un contexte tout différent, sans fonction parodique, semble-t-il. Il s'agit pour le narrateur de retranscrire l'impression que donnent à la vieille Maryllis, qui les accueille chez elle, les deux héros enfin réunis, dans les bras l'un de l'autre. L'absence de registre parodique peut donc se trouver ici en corrélation avec le rôle d'adjuvant que joue Maryllis, contrairement à Callidémos qui, en tentant d'empêcher les retrouvailles de Drosilla et Chariclès et de séduire l'héroïne, se montre un opposant fort. Pour le choix par l'auteur de ce type de personnage dans un contexte parodique, voir ci-dessus p. 212-213 ;

– en VI, 82-85 :

ᾧ προσφιλῆς σύμπνοια καὶ συμφυΐα  
ψυχᾶν δυοῖν ἔνωσις καὶ συμφωνία,  
ἐν πνεῦμα, νοῦς εἷς, εἷς λόγος καὶ φρὴν μία,  
ἐν πανταχοῦ νόημα δυοῖ καρδίαις.

la disparition du substantif σῶμα, auquel se substitue une énumération de termes abstraits, montre sans doute combien Drosilla est devenue par sa mort un principe immatériel, est désincarnée. Mais aussi, le choix de cet ensemble de termes nous paraît extrêmement curieux, non innocent. Ils fonctionnent ici en synergie et on dirait bien qu'ils suggèrent une lecture peu orthodoxe, teintée à la fois de monophysisme (v. 82 : συμφυΐα) et de nestorianisme (v. 83-85), une sorte de jeu de croisement entre les deux doctrines soutenu par un travail très précis sur les figures de style. Elles concourent toutes à mettre en valeur l'opposition 2/1 – dérivation entre les v. 83 et 84-85 (ἔνωσις/ἐν), anaphore en 84-85 (ἐν) avec séquence paronymique sur la première moitié de ces deux vers, anadiplose en 84 (--- εἷς, εἷς ---), polyptote en 83 et 85 (δυοῖν/δυοῖ) –, opposition qui se résout en fusion : paréchèse au sein de 82 (σύμπνοια/συμφυΐα) prolongée par une paronomase en fin de 82 et 83 (συμφυΐα/συμφωνία), et surtout chiasme réunissant les v. 83 et 85 :

ψυχᾶν δυοῖν ἔνωσις  
ἐν ... νόημα δυοῖ καρδίαις

qui enclôt l'unité, résultat de la fusion de deux entités, entre ces deux termes (ψυχᾶί, καρδίαι). On notera que de surcroît l'énumération du v. 84 inclut deux termes fortement connotés, πνεῦμα et λόγος. Les questions théologiques seraient-elles devenues pour Eugénianos sujet ludique et objet rhétorique ? J. B. Burton suggère lui aussi, à propos des allusions au *Cantique des Cantiques* chez Eugénianos (voir plus haut note 20), combien son interprétation sensuelle, dans l'axe de la pensée de Théodore de Mopsueste, représente une position non orthodoxe.

en deux passages proches l'un de l'autre à l'intérieur du livre VI. Dosiclès, persuadé de la mort de Rhodanthè, s'inquiète à l'idée que son corps a pu être dévoré par des poissons qui subiront à leur tour le même sort. L'interrogation sous-jacente porte sur la possibilité ou non de résurrection dans ce cas<sup>55</sup>. Ce doute est formulé autrement dans l'épisode suivant, consécutif à (et conséquence de) l'annonce de la mort de Rhodanthè, la tentative de suicide de Dosiclès. Son ami Cratandre l'en dissuade en affirmant l'impossibilité d'une résurrection de Dosiclès une fois suicidé s'il s'avérait que Rhodanthè, elle, n'était pas morte<sup>56</sup>. La seconde question, sur laquelle la controverse rebondit au 12<sup>e</sup> siècle, est celle de l'Eucharistie, évoquée par l'emploi du couple de termes *σαρκίον/αἶμα* ou de son équivalent *κρέας/αἶμα*<sup>57</sup>, débattue notamment à l'occasion de l'épisode du sacrifice humain auquel Craton, un vieillard – respectable donc –, s'oppose avec un argument fort : les dieux n'ont pas besoin de *κρέας* ni d'*αἶμα*<sup>58</sup>. Nous ajoutons qu'un lien privilégié s'établit par ce biais avec l'un des trois autres passages où se trouvent employés ces deux termes (VIII, 232-241), dans une situation récurrente plus étroitement en parallèle avec le rituel eucharistique. Dans sa conclusion sur l'ensemble de son article, J. B. Burton insiste – mais prudemment – sur le rôle critique que peuvent jouer vis-à-vis de la religion établie tous ces épisodes allusifs<sup>59</sup>.

Nous allons plus loin que J. B. Burton en considérant que Prodrôme ne se limite pas à pousser ses lecteurs à se questionner sur certains dogmes ou pratiques orthodoxes. Dans l'épisode du festin offert par Mistylos à l'ambassadeur du chef de guerre adverse, Bryax (IV, 122-417), **deux citations de Georges Pisidès**<sup>60</sup> se trouvent ostensiblement **parodiées**. Elles renvoient à deux questions de doctrine fondamentales, la création divine et la parthénogénèse. Mistylos est présenté en nouveau démiurge, rival de Dieu, capable de modifier la matière et l'ordonnance du monde voulues par lui et par là même de transcender son pouvoir, en allant jusqu'à rendre des hommes enceints<sup>61</sup>. Mais de même qu'Eugénianos attribue à une Barbare l'usage – blasphématoire dans le contexte – du verbe *βροτώ*<sup>62</sup>, de même ici la parodie des citations de Pisidès reste confinée dans un épisode entre Barbares dont l'un, Mistylos, fait montre pour impressionner son adversaire d'une mégalomanie tournée en ridicule par sa défaite au combat qui l'accule au suicide (VI, 89 s.). Ainsi l'auteur prend la précaution de rester à distance d'un passage de *Rhodanthè et Dosiclès* qui risque de paraître blasphématoire, et présente de

55. *Rhodanthè et Dosiclès*, VI, 303-304 et 377-378 ; cf. BURTON, *ibidem*, p. 188-190.

56. *Rhodanthè et Dosiclès*, VI, 423-435 ; cf. BURTON, *ibidem*, p. 190-191.

57. *Rhodanthè et Dosiclès*, VI, 122-123 ; VIII, 50-57 ; VIII, 232-241 ; IX, 294-295 ; cf. BURTON, *ibidem*, p. 183-188.

58. *Rhodanthè et Dosiclès*, VIII, 50-68 ; cf. BURTON, *ibidem*, p. 186-187.

59. Cf. BURTON, *ibidem*, p. 214-216.

60. *Hexaëmeron*, v. 843 et 1082 repris respectivement en IV, 172 et 185.

61. Cf. F. MEUNIER, Les citations chrétiennes chez les romanciers du XII<sup>e</sup> siècle : une manipulation ?, *Erytheia* 30, 2009, p. 129-140.

62. Cf. plus haut p. 211-212.

surcroît le suicide de Mistylos comme une sorte de châtement divin<sup>63</sup>. On notera la convergence non fortuite<sup>64</sup> des procédés auxquels recourent Prodrôme et Eugénianos pour un résultat identique : faire d'une question de dogme (Création et parthénogenèse pour Prodrôme, Incarnation et Providence pour Eugénianos) un objet de dérision. Dans les deux cas il s'agit d'un discours parodique prononcé par un(e) Barbare marqué(e) par une *ubris* caricaturale sanctionnée par les dieux. Une **continuité** s'établit ainsi **de Prodrôme à Eugénianos dans cette approche quelque peu suspecte de la religion**, sans prise de risque cependant dans les deux cas.

Dans le chapitre 4 de son ouvrage *Amphoteroglossia...*<sup>65</sup> intitulé « Comic modulations », P. Roilos démontre aussi combien la parodie est présente chez Prodrôme, mais propose dans cette perspective une grille de lecture et d'interprétation rhétorique<sup>66</sup>. Il ne se situe donc pas sur le plan d'une remise en question conceptuelle d'ordre théologique à laquelle induirait ponctuellement le texte de *Rhodanthè et Dosiclès*.

Parallèlement, dans le chapitre 3 d'*Amphoteroglossia...* (« Allegoric modulations »), P. Roilos offre, précisément corrélée avec le contexte philosophique propre au 12<sup>e</sup> siècle, une interprétation néo-platonicienne du roman de Makrembolitès<sup>67</sup>. Nous ne pouvons que souscrire à cette interprétation. Nous avons nous-même dans *Roman et société à Byzance au XI<sup>e</sup> siècle* abouti à cette conclusion en soulignant la polysémie du texte d'*Hysminè et Hysminias* mais aussi le lien étroit entre ce type d'analyse et l'actualité philosophique du 12<sup>e</sup> siècle, en particulier l'intérêt manifesté pour Proclus<sup>68</sup>.

Il nous paraît cependant important d'identifier la dimension novatrice du roman de Makrembolitès. Seul parmi les romanciers du 12<sup>e</sup> siècle, il s'affranchit de ses modèles. L'épisode du lavage des pieds du héraut (I, 12, 3)<sup>69</sup> en constitue une démonstration : quelle qu'en soit la source, elle n'a pas empêché l'auteur de réinventer la scène en termes ludiques, familiers (Hysminè chatouillant les pieds d'Hysminias), jusqu'à la désacraliser et créer dès le début du roman, par résonance dans sa propre réalité avec un jeu connu de lui, un lien de complicité immédiate avec le lecteur (tant contemporain que byzantin, un lien intemporel donc). La fresque des Vertus, qui suit de près cet épisode (II, 2, 1 à 6, 7), témoigne aussi, d'une autre façon, de cette capacité d'innovation, touchant au même domaine, celui du sacré. Au-delà des apparences – l'alternative : continuité d'une tradition (néo-)platonicienne/réinterprétation en termes chrétiens – elle marque une rupture avec l'une et l'autre de ces deux traditions par le choix d'une personnification à la fois originale et préci-

63. VI, 95 : θεῶν φθόνος, c'est Mistylos lui-même qui l'affirme avant de se suicider.

64. Cf. plus haut note 46.

65. Cf. plus haut note 39.

66. P. ROILLOS, *Amphoteroglossia...*, p. 253-287, 301, et pour la conclusion d'ensemble p. 303.

67. *Ibidem*, p. 137-203.

68. *Roman et société à Byzance au XI<sup>e</sup> siècle*, I, Lille 1998, p. 348 et 355.

69. Voir plus haut p. 208-209.

sément travaillée de chacune des Vertus, leur mode de fonctionnement, simultanément sur les plans esthétique et symbolique, et même par un transfert d'identité de deux d'entre elles<sup>70</sup>.

Il reste en fait encore beaucoup à découvrir sur les motivations, les objectifs et les moyens adéquats mis en œuvre non seulement chez Makrembolitès mais chez ses confrères romanciers du 12<sup>e</sup> siècle. La question de l'interprétation des romans comnènes reste extrêmement ouverte et ne peut assurément que... chatouiller la curiosité du chercheur.

Florence MEUNIER

70. Cf. F. MEUNIER, Eustathe Makrembolitès, *Hysminè et Hysminias*: des Vertus peu orthodoxes, *Erytheia* 31, 2010, p. 133-144.